



TITLE:

近世日本におけるキリスト教の土着化とキリシタンの殉教

AUTHOR(S):

狭間, 芳樹

CITATION:

狭間, 芳樹. 近世日本におけるキリスト教の土着化とキリシタンの殉教. アジア・キリスト教・多元性 2007, 5: 23-36

ISSUE DATE:

2007-03

URL:

<https://doi.org/10.14989/57706>

RIGHT:

アジア・キリスト教・多元性 現代キリスト教思想研究会
第5号 2007年3月 23～36頁

近世日本におけるキリスト教の土着化とキリシタンの殉教

狭間芳樹

はじめに

十六世紀の日本にもたらされたキリスト教は、最終的に徳川幕府によって全面的に禁じられるに至ったものの、以後の禁令下においても弾圧に抗した信徒たちは潜伏しながら信仰を堅持しつづけた。その証左となるのがプティジャン Bernard Thadée Petitjean (1829-1884) らによる、いわゆる「キリシタンの発見・復活」である。「復活」と表現される以上、それは鎖国期の禁教を越えて、禁じられる以前のキリシタン信仰を継承しているはずである。しかし、先行研究ではそうした見方よりもむしろ禁教下において信仰内容が土着化するなかでキリスト教の教理と乖離し、まったく異質のものに成り変わったと捉える「変容論」が有力であると思われる。ただしこうした捉え方では、後に生じる民衆層の壮烈にして数多の殉教問題を上手く説明できないことも一方では指摘されており、ここに検討されるべき問題がある。

そもそもキリスト教にかぎらず、外来の信仰を受容する場合、当地の諸条件に応じた「土着化」が見られることは贅言するまでもないであろう。したがって、問題は伝わったものが土着したことによりまったく異質のものに成り変わってしまったのか、あるいはその地の諸条件に適応しながらその本質を保持しつづけているのか、というところにある。

そこで、本稿においてはまず、予てから言われる「土着化」したキリシタン信仰の「変容」の実際の様相を検討し、次いで日本に根づいたキリスト教信仰をキリシタン世紀の宗教事情に即した土着化概念として、「民衆化」という視角から考察をおこなう。そして、そこからキリシタンたちが殉教へと至った動機を解明する一つの手がかりを見いだしたい。

1. キリシタン信仰における質的差異

(1) 時代区分に基づく「変容論」

〔略年表〕

- 1549 年 F・ザヴィエルの来日 ----- (A)
1587 年 秀吉が天正禁令（伴天連追放令）を發布
1597 年 三木パウロ⁽¹⁾らが処刑される〔二十六聖人殉教〕
1612 年 家康がキリシタン禁制を表明。幕府が有馬領などにキリシタン禁令を發布
1614 年 在日イエズス会士らを国外追放、禁教令が全国的に發布され弾圧が強まる
1622 年 イエズス会士C・スピノラ⁽²⁾ら 55 名が処刑される〔元和大殉教〕
1630 年 幕府により、キリスト教関係書籍の輸入が禁止される〔寛永禁書令〕
1633 年 中浦ジュリアン⁽³⁾らが殉教
1639 年 家光が諸大名にキリシタン禁制を厳命
幕府により、キリシタン禁制とポルトガル船の来航が禁じられる
1644 年 国内最後の神父である小西マンショが殉教 ----- (B)
1654 年 幕府により、キリシタン禁制の高札が立てられる
1873 年 キリシタン禁制の高札が撤去される ----- (C)

ザヴィエルが来日した 1549 年から、国内の宣教師がゼロになる 1644 年までのおよそ百年間を「キリシタン世紀」と呼び、キリシタン研究の時代区分では、上記年表 (A) から (B) までを「第Ⅰ期：キリシタン時代」、(B) から (C) までを「第Ⅱ期：潜伏キリシタン時代」、そしてそれ以後今日までを「第Ⅲ期：カクレキリシタン時代」と区分する。

従来となえられてきたキリシタン信仰の「変容論」を考える場合、問題とされるのは第Ⅰ期と第Ⅱ期との信仰内容の質的な差異である。近年のキリシタン研究では両者間に連続性を認めるか否かの議論があり、後者、すなわち認めない意見が有力である。たとえば、カクレキリシタンの信仰が土着化し、キリスト教から完全に変容していることを指摘した宮崎賢太郎は、その変容がキリスト教伝来初期の段階においてすでに認められるとして、日本においてはキリスト教の来世観や唯一絶対のデウス観念自体がそもそも理解されることはなかったとも論じている。⁽⁴⁾

(1) (1563-1597)。イエズス会の日本人イルマン（修道士）で、二十六聖人の一人。

(2) Carlo Spinola (1564-1622)。イタリア出身のイエズス会士。

(3) (1569-1633)。イエズス会の日本人イルマン。天正遣欧使節の副使としてヨーロッパに派遣された少年の一人。

(4) 宮崎賢太郎「日本人のキリスト教受容とその理解」『日本人はキリスト教をどのように受容したか』国際日本文化研究センター、1998 年。

宮崎は、それまで明確に定義されることのなかった第Ⅲ期の「カクレキリシタン」について次のように定義している。

「カクレキリシタンとは、キリシタン時代にキリスト教に改宗した者の子孫である。一八七三年禁教令が解かれ、信仰の自由が認められた後もカトリックとは一線を画し、潜伏時代より伝承されてきた信仰形態を組織下にあつて維持している人々を指す。オラショや儀礼などに多分にキリシタンの要素を留めているが、長年月にわたる指導者不在のもと、日本の民俗信仰と深く結びつき、重層信仰、祖先崇拜、現世利益、儀礼主義的傾向を強く示すものである。」⁽⁵⁾

宮崎によれば、カクレキリシタンとは「キリスト教的要素を払拭し、日本的に変容」しており、「仏教の土着と同様、カクレキリシタンは外来宗教の日本への土着の一つの類型的な姿」であつて、禁制が解かれた後にもカクレキリシタンが土着化したままにとどまってカトリックに戻らなかったのは、「彼らの信仰が完全に日本的宗教観念と同化し、キリスト教的世界観からすでに遠いところにあるということに他ならない」⁽⁶⁾からであると論じている（『カクレキリシタンの信仰世界』）。日本的宗教観念との同化ということについては、かつて古野清人が「キリシタニズム」⁽⁷⁾と表現しており、それはキリシタン信仰が神道や仏教といった既存宗教とのシンクレティズム（宗教混淆）の結果、日本での独自の信仰内容を措定したとする論旨である。

さらに、宮崎は後年以下のように自説を訂正している。

『カクレキリシタンの信仰世界』のなかで、「カクレキリシタン研究において常に問われる問題は、現在のカクレはいまだにキリスト教と呼ぶことができるのか、あるいはもはや完全に変質し、民俗宗教の一つに変容しているのかということである」と述べたが、このテーゼ自体誤った予断にもとづいていた。なぜならこの問題提起の根底には、すくなくとも布教当初は正しいキリスト教が受容されていたという前提に立った議論であるからである。」⁽⁸⁾

結局のところ、宮崎は「第Ⅰ期」のキリシタン世紀の初めから、日本では「正しいキリスト教」が受容されることはなかったと言うにいたつたのである。

宮崎は、キリスト教の受容と変容との問題を論じるにあたって、「日本にキリスト教がもたらされたとき、日本人はキリスト教をいかなる宗教として理解し、いかなる形でこれを受け止めた

(5) 宮崎賢太郎『カクレキリシタン』長崎新聞社、2002年、21頁。以下、本稿における引用中の下線および□括弧内の補足は筆者による。

(6) 宮崎賢太郎『カクレキリシタンの信仰世界』東京大学出版会、1996年、241頁。

(7) 古野清人『古野清人著作集5 キリシタニズムの比較研究』三一書房、1973年。

(8) 「日本人のキリスト教受容とその理解」、169頁。

のかという問題」を検証する必要があるという。その際、ポイントとなるのは「来世志向か現世志向か」、「一神教か多神教か」の二点であり、日本宗教史上、「民衆レベルにおいて、来世に対する関心が現世に対する関心を凌駕した時期」はないのであって、たとえ「弥勒信仰・地藏信仰・観音信仰に来世救済的側面があったとしても、現世利益が庶民の中核であること」にかわりはなく、それゆえ「靈魂と肉体の復活と永遠の苦しみを受ける「パライソ」[paraiso = 天国]を志向するキリスト教の来世主義の姿勢とは基本的に相容れない」と論じている。⁽⁹⁾

そして、キリシタンたちが入信へ至った動機を、イエズス会の書翰等によって検証した宮崎は、最終的に「日本人がキリスト教と接触するなかで唯一絶対の創造神観を理解したとは思われ」⁽¹⁰⁾ないと結論づけたわけであるが、はたしてそのように論断できるであろうか。

(2)「変容論」が抱える課題

ここで宮崎説に対して検討しなければならない問題は大きく次の三点であろう。

- ①第Ⅲ期のカクレキリシタンの信仰が日本的に「変容」、「土着」しているという結果を、第Ⅰ期のキリシタン信仰にまで遡及させることが可能であるのか否か。
- ②実際に、靈魂論を伴った来世救済的側面が現世利益を凌駕することがなかったのか否か。
- ③第Ⅰ期の布教当初から「正しいキリスト教」が受容されなかったという場合の「正しいキリスト教」とははたして何を意味するのか。

前述したように、第Ⅱ期にキリシタン信仰が「変容」したと見る考え方は先行研究にもあった。しかしその場合、第Ⅱ期において「変容」する以上、第Ⅰ期段階では未だ「変容」していないことが前提とされねばならない。この点に関して東馬場郁生は、第Ⅱ期における「変容」とされる事例（仏教語で教理が語られたことや現世利益を目的として聖水や十字架が用いられたこと）は、第Ⅰ期においてすでに見られることを指摘し⁽¹¹⁾、その上で第Ⅱ期の信仰が「変容」であるのなら、それはいったい何からの変容なのかという疑問を整理し、以下の四つの可能性を挙げている。⁽¹²⁾

- (i) ヨーロッパから宣教師によりもたらされた後期中世のキリスト教
- (ii) 日本語で与えられた教理と実践
- (iii) 第Ⅰ期の受容者の信仰実践
- (iv) 現在のカトリック信仰

(9) 同、205 頁。

(10) 同、206 頁。

(11) 東馬場郁生『キリシタン史再考—信仰受容の宗教学—』天理大学附属おやさと研究所、2006 年、193 頁。

(12) 同、197 頁。

東馬場は、そもそも第Ⅱ期の変容論の根拠を探るためには、「変容論の背景となるその背後の歴史観を、第Ⅰ期と第Ⅱ期にわけて」考えるべきであり、第Ⅰ期の記述対象が宣教師や日本人知識層エリートといった「上層部」、つまり「上からの歴史」であるのに対して、第Ⅱ期のそれが「基層部」、「下からの歴史」であり、第Ⅰ期と第Ⅱ期とでは、その記述される対象が異なっていることを注視する。

「第Ⅰ期のきりしたん信仰が「純粹」であったことは、この時期に宣教師がいたことを根拠に主張することができるかもしれない。しかし、この主張が成立するには、宣教時代、伝道者が伝えようとした信仰がそのまま信徒にも写されていることが必要になる。もし歴史家がこの点を無批判的に前提にするとしたら、それは歴史家がエリートの信仰を基層部の信仰に投影していることになってしまうだろう。従来の変容論には、このような論理的困難さに加え、実際の宣教師の数と彼らの居住地の地域分布など、その主張をささえることのできない否定的な要因が多く存在している。」⁽¹³⁾

東馬場は、「上層と基層の区別にもとづいたら、宣教師の追放と禁制によって、十六、十七世紀の日本で形成されたキリスト教集団（日本教会）の上層部分、つまりエリート部分が消滅し、基層部分だけが残った」ことになり、そうであれば第Ⅱ期になって信仰内容が変容してしまったのではなく、むしろ「基層部分が露出した」と捉えるべきであると提起する。さらに「基層部分の信仰が上層部と比較して異なり、それを変容と呼ぶのであれば、それではすでに宣教時代に起こっていた」ことであり、「基層部分では最初の二期に通底するきりしたん信仰の特徴が存在していた」ことになると論じている。⁽¹⁴⁾

つまり第Ⅱ期「変容」論において比較の対象とされているのは（i）と（iv）であり、それらはいずれも上層部に属するものであることから、仮に変容論が基層部を対象に、すなわち「(iii) 第Ⅰ期のキリシタンの信仰や実践」を対象に論じられるのであれば、その場合、“第Ⅰ期の民衆レベル信仰はまだ変容していない「純粹」なもの”でなくてはならない。したがって、そこで先の③に挙げた、未だ変容していない「正しいキリスト教」とは何かということがどうしても隘路となるのである。また、土着化したキリスト教というのは「正しいキリスト教」ではないのであろうか。そもそも「土着化」とはどのような概念なのであろうか。今日コンセンサスを得ているかに見える「土着化」という概念は、第Ⅱ期のキリシタン信仰に当該させうるものなのであろうか。そこで次に「土着化」の概念について考えていく。

(13) 同、197-198 頁。

(14) 同、198 頁。

2. 日本におけるキリスト教の土着化

(1) シンクレティズムと土着化

シンクレティズムとは、複数の異質な源泉をもつ文化的要素が併存している現象を指し、とくに宗教において用いられることの多い概念である。そして外来の異質な宗教が既存の宗教との接触のなかで変容し、定着する状態を「土着化」と呼ぶ。その多くは世界宗教と民俗宗教との関係において発生し、キリシタン世紀においても、キリスト教という外来の世界宗教が日本の既存宗教と接触するなかで日本的に変容し、異質なものに成り変わったというのが、上記変容論の主張であった。

しかしながら、「外来宗教と呼ばれるもの自体が、いずこの地域や文化にあってもすでに土着化の結果である」と見る森本あんりによれば、「土着化される以前の『純粋なキリスト教』（＝宮崎のいう「正しいキリスト教」）というものはどこにも存在」せず、キリスト教は「日本に『土着化』する以前に、アメリカで『土着化』しており、ヨーロッパで『土着化』しており、ギリシアやローマで『土着化』している」⁽¹⁵⁾のである。こうした視点を借りるなら、日本におけるキリシタン信仰の土着化というのは、キリスト教信仰の確立以後ヨーロッパ各国において派生し、定着してきた現象と同次元に捉えられるべきであって、ローマ・カトリックからの乖離と把握するべきでないのではないだろうか。

したがってここで問題となるのは、ローマ・カトリックといういわば「正統」からの変容ではなく、土着化したキリシタン信仰のなかに、何が、「正統」とされるものから伝来、継承されているのかということである。換言すれば、キリスト教との接触によって当時の人々が獲得した新たな思想、価値観として、如何なるものがあつたのかを明らかにすることでなければならない。

(2) キリスト教伝来による価値転換

武田清子は「キリスト教の土着化」を次のように捉えている。

「『福音』が日本人の精神的土壌に根をおろして、そこに生まれ、住みついたもののように
なること、しかし、「風土化」的に順応し、同化するのではなくて、日本人の精神構造の内心
部に浸透し……内発的革新力となって、精神構造を内側から新しくしてゆく価値観、エネ
ルギー、生命力となることを意味している。しかし、その革新活動は、日本文化、日本人の思
想に固有の特性を破壊、ないし、否定して、西洋化、あるいは、まったく異質化することを
意味するのではない。」⁽¹⁶⁾

(15) 森本あんり『アジア神学講義—グローバル化するコンテクストの神学』創文社、2004年、7-8頁。

() 括弧内の補足は筆者による。

(16) 武田清子『背教者の系譜—日本人とキリスト教—』岩波書店、1973年、90頁。

したがって、キリスト教の土着化とは「日本人のふところにある伝統的価値体系の連続と非連続のダイナミックスを内包した思想の革新の試み」⁽¹⁷⁾であり、また、「こうした異質の思想との出会いによる思想の変化の課題は、キリスト教に限らず……西洋ヒューマニズムの場合でも、その他の外来思想の場合でも共通の問題」⁽¹⁸⁾なのである。「特定の精神構造をその文化の根底にもった社会において、思想の変化ということがどのようにして起こるか」ということが思想史研究の課題の一つであるとの立場から、武田は「思想の変化」が、しばしば「外からの触発」によって引き起こされること、そして内の中のものが外のもので出会い、それらが相互に浸透するに至るとき、内の「伝統的価値体系」がどのように革新されたのかを問うこそ土着化の意味するところであると考えている。⁽¹⁹⁾そしてそれをキリスト教に鑑みる場合、「福音が日本人の精神的土壌、すなわち、その意識と生活の中心部にどのようにして根をおろして、その伝統的価値体系をどのように革新したのか、そして「その影響が人々の間にどう浸透」したのか、つまり、「日本の精神的伝統にとっては、異質の価値観、人間観、歴史観をもつキリスト教という宗教との出会いによって、どのような変化」が生じたのかを追求することが課題となるのである。⁽²⁰⁾

さらに武田は、「価値体系 (value system) の変化という思想的課題を問う場合、キリスト教会のいわゆる正統派……のみに研究対象をしぼるのではなくて、正統的立場からはみ出したような在り方を通して試みられている重要な実験をも研究対象としてすくいあげるべき」⁽²¹⁾であることを提言している。それゆえそのアプローチというのは、「日本人のふところにある価値意識 (エトス)、思想の質と構造が、どのようにして普遍的、人類的価値にむかって門戸をひらき、普遍主義的価値につながる質へと革新されるかという、日本人のエトス、土着の価値体系の変化のアプローチを問うことでもある」⁽²²⁾のである。

こうした視点は第Ⅰ期 (キリシタン時代) にもスライドさせることができるのではないだろうか。だとすれば、当時の日本にキリスト教がもたらされたことで、はたしてどのような価値体系の革新や思想の変化が生じたのか。その一つこそが殉教者を生み出した背景にあると思われる。

キリシタンたちが殉教を理解し、受け容れるための精神構造には、キリスト教的来世観、すなわちデウス観念の理解が不可欠である。ならば、そこでは現世利益ではなく、「靈魂と肉体の復活と永遠の苦しみを受けるパライズを志向するキリスト教の来世主義」という来世での救済を志向するという信仰上の価値体系の変化が発露したことになる。さらに殉教者の多くが民衆層であったことをも想起するならば、それは「民衆レベル」において浸透したことを示しているに他ならないのである。

(17) 同、91 頁。

(18) 同、91 頁。

(19) 同、82-83 頁。

(20) 同、83 頁。

(21) 同、91 頁。

(22) 同、92 頁。

3. キリシタン信仰に見られる来世救済的側面

そこで次に、日本におけるキリスト教受容の歴史においては、来世救済的側面が現世利益を凌駕することが一貫してなかったという見解（宮崎説の②）について考えてみたい。最初に確認しておかなければならないのは、キリシタン信仰における来世観とはいったい如何なるものであったのか、ということである。

キリシタン学校の一つであるコレジヨの教授も務めたプレネスティーノ Antonio Prenestino (1543 頃 -1589) が、1587 年にフロイスに宛てた報告書⁽²³⁾には、「私はデウスの強大な御手によって永遠の生命の報いを受けることを期待している」という或るキリシタンの述懐が見られる。巡察師ヴァリニャーノは、教理問答書である『日本のカテキズモ』（1586 年刊）においてまず、宇宙の生成と秩序という「アニマ論」〔anima = 靈魂〕から創造主宰のデウスを証明しつつ日本の既存の宗教を批判し、最終的には永遠の生命や審判へと展開するなかで、デウスによってのみ可能な来世における救済について説いているのであるが、こうした「永遠の生命 *vida eterna*」が与えられる来世について、当時のキリスト教教理書『どちらいな・きりしたん』（1591 年刊）では次のように説明されている。

「大地には四様の所あり。第一の底はゐんへるの〔inferno 地獄〕といひ、天狗〔悪魔〕を始めとしてもるたる科〔pecado mortal 死に至るような罪、大罪〕にて死した罪人等のゐる所也。二には少し其上にぶるがたうりよ〔purgatório 煉獄〕とて、がらさ〔graça 恩寵〕を離れずして、死する人のあにま〔ánima 魂〕現世にて果さざる科送りの償ひ〔罪の償い〕をして、其よりぐらうりあ〔gloria 栄光〕に至るべき為に、其間竈めをかるゝ所有り。三にはぶるがたうりよの上に童のりんぼ〔limbo = 樂園〕とて、ばうちいずも〔baptismo 洗礼〕を受けずして、いまだもるたる科に落つる分別もなき内に、死する童のゐたる所也。四には此りんぼの上にあぶらん〔アブラハム〕のせよ〔ceo = 天〕と云所有り。此所に古来の善人達御出世を待ち奉られたる所に、御主ぜず・きりしと下り給ひ、彼さんとす〔santos = 聖人〕達のあにまを此所より召し上玉ふ也。」⁽²⁴⁾

要するに、キリシタン信仰における来世観の基本的構造には、「はらいそ」〔天国〕と「ゐんへるの」〔地獄〕、そしてアニマが天国に入る前に罪を浄化する場である「ぶるがたうりよ」〔煉獄〕がある。こうした構造は、「この世との時間的・空間的連続性の座標軸から考えられるもの」であると同時に、「この世の中に内在していてもこの世を超越しており、そのような座標軸では表現されえ

(23) 「一五八七年十月一日付、平戸で執筆された、ルイス・フロイス宛、アントニーオ・プレネスティーノの報告書」。邦訳は、『日本関係イエズス会原文書・京都外国語大学付属図書館所蔵』（同朋舎、松田毅一責任編集、1987 年）に依拠。

(24) 『どちらいな・きりしたん』（『日本思想大系』25、チースリク他校注、岩波書店、1970 年、44 頁）。

ないもの」⁽²⁵⁾ であって、キリスト教に独自の来世観としてここによく説明されているといえる。

『どちらいな・きりしたん』は、1591 年以来何度か改訂がなされた。つまりイエズス会は、教理の強調点を時代時代において変更しており、来世観についても必要と思われる修正を加えた。また、『どちらいな・きりしたん』の異本と見なされている『吉利支丹心得書』(1594 年刊?) では、人倫について説かれた箇所が省かれ、それに代わって「はらいそ」や「いんへるの」についての内容を詳述するくだりが付け加えられたことは以下の史料にも確認できる。

「天上はらいそにおいてそなわる無量のよろこびの御善徳、けらくちうまん〔快樂充滿〕の有様ハ、此世界にてうかゝいはかる道なく、とゝのゑ申事なければ、あらわすへきことば御さあらぬ。此善所ニハなやむ事、くるしみ、つかれ、くたびれ、さむい、あつゐ、か〔餓〕つゆる、のと〔喉〕かわく、おそれ、おとろき、一切しんらう〔辛勞〕といふ事さらになし。其上猶又へなへんつらんさのよろこひのいろしな〔色品〕、けらく〔快樂〕の数々、ほんりよ〔凡慮〕におよはぬ事ハさたのかぎりにて、あんじよ〔anjo = 天使〕のちゑにもあらわしつくし玉ふ事かなわなざる儀也。」⁽²⁶⁾

この書の刊行の二年後の 1596 年に二十六聖人殉教事件が起こったことを想起するならば、1587 年に布達された伴天連追放令を受けて弾圧はすでにこの時代に始まっており、そのような時代下に来世観についての教理が修正されたことは、殉教に備えての「永遠の生命」、つまり来世における救済の条件として「四つのきわめ」すなわち死・審判・地獄・天国について、とりわけ力を注いで観想に努めることがキリシタンに求められていたことを窺わせる。そのようであったから、1600 年版より付加された「序」には、「キリシタンに後生のもつばらなる事ををしへん為にコンパニヤのスペリヨルの命をうけて此小経をあみたてなづけてドチイリナキリシタンといふ。これはすなはちキリシタンのをしへといふ心なり」⁽²⁷⁾ との文言が加えられたのである。

そして、このキリスト教にとっての根本問題を仏教との対比において説き明かそうとしたものに下掲の史料がある。

「是ハ末代劣機、鈍根ノ衆生トテ、末ノ世ノ今ハ、機モ心モヲトリタル故ニ、其悟ニハ入難シ。シカルニ、浄土宗ト云ル我宗ハ、末ノ世ノ愚ナルヲ洩サシカ為ノ善行方便ナレハ、唯一筋ニ南無阿弥陀仏ト唱サセ、一息絶断トテ、息ヲ引ツ切ル処ヲ往生ト云リ。……浄土宗モ後生ハナキ物ニスルト云事ノ、ハヤ、ソロソロト見侍ル事ヲ。」⁽²⁸⁾

(25) 青山玄「キリシタンの来世観とその日本における意義」『名古屋キリシタン文化研究会会報』52、1996 年、461 頁。

(26) 『吉利支丹心得書』(『キリシタン教理書』海老沢有道校注、教文館、1993 年、190 頁)。

(27) 海老沢有道校註『長崎版どちらいなりしたん』岩波書店、1950 年、12 頁。

(28) ハビアン『妙貞問答』上巻(井手勝美、海老沢有道校註『キリシタン研究 30 輯・キリシタン教理書』教文館、1993 年、349 頁)。

これは、当時日本の諸宗教について研究し、その論駁に努めた邦人イエズス会士ハビアン Fabian (1565-1621) ⁽²⁹⁾ によって著された『妙貞問答』(1605 年刊) の「浄土宗之事」である。浄土宗の衆生救済の眼目は念仏による「往生」にあったから、来世における救いについての思考回路というのはすでに浄土宗によって開かれていたことになる。それにもかかわらず、ハビアンは「浄土宗モ後生ハナキ物」であると批判したのであって、キリスト教によって与えられる「後生」こそが来世における真の救済であることを力説したのである。ハビアンはそのことについて、「皆後生ヲバナキ物ニシテ置也。袈裟衣ヲ着、仏事、作善ト云モ、唯不断ノ世諦〔＝世俗の立場での真理のこと〕、世間ノミカケ也。後生ノ助リ、後ノ世ノ沙汰ト申ハ、貴理師端ノ外ニハナシト、心得給ヘシ」⁽³⁰⁾ とたたみかける。キリシタンになる以前のハビアンが臨済宗の僧侶であったことを考えれば、キリスト教の「後生ノ助リ」が、仏教の救いよりもはるかに高いものと説いたことがわかるのである。

米井力也は、キリシタンの幸福概念である「ベナベンツランサ」〔Benaventurança = 真福八端〕について、イエズス会士は当初そのままの「ベナベンツランサ」という音写語で用いていたにもかかわらず、1600 年版の『どちらいな・きりしたん』では、仏教用語である「果報」という邦訳を採用したことを指摘している。⁽³¹⁾ キリシタン版の一つである『ヒイデスの導師』にはキリシタンの幸福概念である「ベナベンツランサ」(Benaventurança = 真福八端) が来世にしかないことについて次のように記されている。

「古のヒロゾホス〔哲学者〕これを分別すると雖も、正しき道を知らざるが故に、この快樂をば今生〔現世〕にて求むべしと思ひたる迷ひあり、流浪の谷の底となるこの濁れる世を如何で快樂の所と言ふべき……ベナベンツランサの快樂は今生にあらず、ただ後生にあると知るなり」⁽³²⁾

また、「然ればここに一つの心得あり、このベナベンツランサは二様なり。一つには満足の極めなり、これ即ち来世にて遂ぐべきことなり。今一つは来世にて達すべきベナベンツランサの端を今生にて得奉ることなり」⁽³³⁾ とあるように、キリシタンの幸福概念はあくまで来世であって、「真のキリシタン」となりうるのは来るべき来世においてであるという教理がそこには見受けられるのである。⁽³⁴⁾

(29) 19 歳のとき京都でキリスト教に入信したハビアン（通称「不干斎」）は、伴天連追放令を逃れて移った長崎のコレジヨで『仏法』を編纂し、さらに京都に戻ってから『妙貞問答』を著した。京都では 1606 年に朱子学者の林羅山と宗教論争を行うなど、日本の各宗教に精通した日本人イルマンとして活躍したが、1608 年に棄教した後、逆に『妙貞問答』の手法をキリスト教に用い、反キリシタン書『破提字子』を著し、キリスト教を論駁した（H・チースリク「ファビアン不干伝ノート」『キリシタン文化研究会会報』15:3、1972 年）。

(30) 『妙貞問答』上巻（『キリシタン研究 30 輯・キリシタン教理書』、354 頁）。

(31) 米井力也『キリシタンの文学』平凡社、1998 年、212-225 頁。

(32) 『ヒイデスの導師』（『キリシタン研究』32、尾原悟編、教文館、1995 年、108 頁）。

(33) 同、109 頁。

祓いや清めという行為に慣れ親しんできた当時の日本人にとって、死後の審判、悔い改めや罪の償いという教理はたしかに受け容れにくいものであったろうし、キリシタンに入信した民衆の多くがそれらを完全に理解していたとも考えにくい。しかしながら、死・審判・天国や地獄といった独自の終末論を説く『どちりいな・きりしたん』において、阿弥陀をたのむことにより後生の救いを説いた蓮如の「御文」の形態をそのまま置き換えたかたちで援用したこと⁽³⁵⁾は、一向宗の信仰にキリシタン信仰を受け止める素地があったことを示すものといえる。「赦しの秘跡」(悔悛)、罪の償いといった点においてイエズス会士たちの祖国のキリスト教徒と同様ではなかったにしても、キリスト教のアニマ論すなわち靈魂と肉体の復活と永続的な幸福とを受ける「はらいそ」を志向する来世観といった教理においては、基本的に同じ内容の理解がなされていたと考えられる。

周知のようにキリシタン世紀の日本というのは、戦国時代の末期から安土桃山時代を経て江戸時代の初期にあたる。その頃、中世仏教が脆弱化し既存宗教の力というのは大幅に低下し、それまでの伝統的な価値観が崩れるなかで人々は新しい指導原理を求めている。そうした状況下にキリスト教は来世観という新たな価値意識をもたらしたのである。

4. マルチリヨという価値意識

『どちりいな・きりしたん』は、創造主宰デウスという神概念とイエス・キリストの福音、そしてキリストの贖罪によってさずかる福音とを日本の民衆に理解させることをその目的としていた。そしてその一環として、十字架上の磔刑によって人類の罪を贖ったイエス・キリストを観想させるべく説かれたものが「マルチリヨ [Martirio = 殉教] 文学」と呼ばれるキリシタン版である。

「殉教」とは、そもそも「禁令等の外的迫害に対し、自己の信仰を真理として奉じとおして、生命を捧げ」、「キリスト教迫害にあたって死をもってイエスを神の子と〈証言すること〉」であり、語源であるギリシア語の「マルテュス *martus*」とは、元来「証人」の意である。⁽³⁶⁾

マルチリヨ文学に属する『サントスの御作業の内抜書』(1591年刊)や、先の『ヒイデスの導師』(1592年刊)は、グラナダーダ Luis de Granada (1504-1588) 著の『信仰要義序説』(Introducción del Símbolo de la Fe, 1582年刊)からの抄訳であるが、そうした書物の日本への導入は非常に迅速であった。後代、「浦上一番崩れ」(1790～1795年)の際に官没された『耶蘇教叢書』にはマルチリヨの意義が記されているが、その内容は『ヒイデスの導師』などの信心書を基にしている。『どちりいな・きりしたん』と並ぶ代表的なキリシタン版であるそれらの書物が当時数多く邦訳されたことは、イエズス会がドチリイナ教育と併せてマルチリヨ教育を重視していたことを窺わせる。同時に宣教師の絶対的な不足という当時の状況下において、直接説教を聴くことの適わなかった人々がマルチリヨへと身を献げた背景には、そうしたキリシタン版を通してのドチリイナ

(34) 『キリシタンの文学』、238頁。

(35) 狭間芳樹「日本及び中国におけるイエズス会の布教方策—ヴァリニャーノの「適応主義」をめぐって—」『アジア・キリスト教・多元性』3、現代キリスト教思想研究会、2005年、60-61頁。

(36) 「殉教」の項、『キリスト教大事典』教文館、1991年。

理解があったと考えると然るべきである。

前述したように、日本宗教史上「民衆レベルにおいて、来世に対する関心が現世に対する関心を凌駕した時期はない」との立場をとる宮崎は、弥勒信仰などに「来世救済的側面があったとしても、現世利益が庶民信仰の中核であることにはかわりはなかった」と述べている。しかし、戦国乱世により人々の間に無常観が強まるなか一向宗をはじめとする鎌倉新仏教が興隆した時代と、キリシタン世紀とを共時的に捉えうるとすれば、デウスを「拝み貴み奉らずしては後生の御扶けに与かることさらになし」⁽³⁷⁾との教えのもと、キリスト教の終末的世界観を志向するキリシタンが輩出されたことはマルチリヨへ至った人々の動機を説明する手がかりになると思われるのである。

5. 仏教の土着化と民衆化

ここで宮崎論の①に戻り、「仏教の土着化」という議論に則って、改めてキリシタン信仰の「変容」論について考察してみたい。

「〈土着〉という言葉は二つの用法がある。一つには、〈土着のもの〉というような場合で、「その土地に生まれ住み着いたもの」「生え抜きのもの」という意味合いになる。一方、〈土着する〉といえば、外部のものが「その土地に住み着き」「生え抜きになる」という意味になる。……日本宗教史の常識からいえば、……〈土着のもの〉とは、いわゆる神祇信仰ないしは諸種の民俗信仰を指示し、〈固有〉という概念に連続する。〈土着する〉といえば、外来宗教であり普遍宗教である仏教や儒教あるいはキリスト教が日本に定着する現象を指示し、〈外来〉と〈受容〉という概念に接続する。」⁽³⁸⁾

大桑斉は、「土着」について以上のように説明した上で、原初的には外来の宗教である仏教に対して「土着化」という言葉があまり使われないこと、ゆえにそうした状況を表現するにあたっては「民衆化」という語が代替されることを紹介している。そしてそうした背景には、「第一段階の〈受容〉」が『仏教』のまるごとの受容ではなく、釈尊の教説の大系としての『仏教』のある部分が受容され、それに基づいて平安の『日本仏教』が〈形成〉され、「ついで……その『日本仏教』の解釈から再展開がなされ」た結果、鎌倉新仏教が「日本仏教」として確立した、という〈受容—形成〉過程があると推察する。

鎌倉新仏教は、戦国期において万人の救済を志向する宗教として民衆層に広まるなかで「土着」したわけであるが、その場合の「仏教土着」というのは、「高度文明の伝播・受容・定着という自然過程としての〈文化変容〉」でもなければ、仏教の自己展開としての布教・教化という活動の結果でもなく、人々が仏教を求め、要求した〈民衆化〉によって取捨選択され、変容され、再構

(37) 『ドチリナ・キリシタン』(『キリシタン研究 30 輯・キリシタン教理書』、161 頁)。

(38) 大桑斉『総説 仏教土着』法蔵館、2003 年、2-3 頁。

成されて民衆文化となったもの」であり、それは「既成の『土着』概念とは異なり」、その過程は「現象的には仏教の〈民衆化〉が顕著な中世後期以降に見られるが、それに先行する時代においても〈民衆化〉動向として反復されている」と大桑は論じる。⁽³⁹⁾

こうした〈土着化＝民衆化〉という図式に則るならば、鎌倉新仏教のなかでもとりわけ民衆への教化を推し進め、中世後期にきわめて多くの信徒を獲得した本願寺教団（一向宗）などはまさに「土着化」の典型であろう。そしてほぼ時代を同じくして、近世初期の日本に多くのキリシタンが生み出されたことを想起するならば、上記のような仏教の「土着化」概念をキリシタン信仰にも重ねることが可能ではないか。

もちろん仏教に対するこうした見方をキリスト教にあてはめて一概に論じることは難しい。仮にキリシタン世紀の日本においてキリスト教が「民衆化」に至ったと考えるならば、そこでの信仰が第Ⅱ期の潜伏時代に、ローマ・カトリックの信仰から遠ざかり、「変容」したとしても、また第Ⅰ期の段階で宮崎がいうような「同化」（＝日本化）がすでに窺えようとも、そこにはいわば連続性を認めることができると思われる。

おわりに

「土着」という語には否定的ニュアンスがしばしば含意されるが⁽⁴⁰⁾、キリシタン信仰の「土着化」も旧来のそれが持つ否定的意味合いではなく、あくまで日本における「文脈化 contextualization」として捉え直すことは、キリシタン世紀の日本において、キリスト教の信仰が民衆化されるなかで受容された現象を解明する視座を与えるものであろう。

森本あんりは、「多くの枝に分かれたキリスト教の歴史は、どこまでが共有されるべきで、どこからが固有の発展と見なし得るのか。そして神学をキリスト教神学たらしめる最終的な判断基準は、どこに見いだされるべきか」と問い、「神学は自己の置かれた文脈に無自覚であることはできない。これまで普遍性を標榜してきた欧米の神学も、実際にはきわめて文脈化されている……。アジアの神学に限らず、すべての神学が「土着の神学」なのである」と論じている。⁽⁴¹⁾

文脈化は日本のキリシタン信仰に限られるわけではなく、ヨーロッパを含めたどの地域においても起こっていることであって、そもそも「〈純粋なキリスト教〉というものはどこにも存在しない」という、こうした森本の視点に立つなら、「土着化」したキリシタン信仰もまた一つの「正しいキリスト教」であり、それゆえ、デウスによる来世的救済側面を包摂するキリシタン信仰に鼓舞され、民衆が殉教へと至ったと考えられるのである。

（はざま・よしき 京都光華女子大学非常勤講師）

(39) 同「戦国期宗教化状況における神観念」『日本近世の思想と仏教』法蔵館、1989年、89頁。

(40) マーク・マリNZ『メイド・イン・ジャパンのキリスト教』高崎恵訳、トランスビュー、2005年、10頁。
マリNZは、「土着化」という言葉には「正統からはずれた宗教統合の諸形態」を指すような「否定的な含み」があることを紹介している。

(41) 『アジア神学講義—グローバル化するコンテクストの神学』、194頁。

アジア・キリスト教・多元性